

Rainer Albertz

## Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee«

### 1. Die Fragestellung

Die Frage nach dem sozialgeschichtlichen Hintergrund des Hiobbuches ist bisher kaum gestellt worden.<sup>1</sup> In seinem Forschungsüberblick von 1978 kann H.-P. Müller hierzu nur auf einige vereinzelte und zudem noch divergierende Äußerungen hinweisen und feststellen, »daß eine gründliche Untersuchung des soziokulturellen Hintergrundes des Buches Hiob noch zu den Aufgaben der Zukunft gehört«.<sup>2</sup>

Erst in jüngster Zeit hat F. Crüsemann einen ersten umfassenderen Vorstoß in dieser Richtung unternommen und mit Recht betont, wie wichtig eine genauere sozialgeschichtliche Ortung des Hiobbuches nicht nur zum besseren Verständnis des Buches selbst, sondern auch für einen tieferen Einblick in die Geschichte der nachexilischen Zeit sein könnte.<sup>3</sup>

Und in der Tat läßt ja die bisher übliche rein geistesgeschichtliche Einordnung des Hiobbuches viele Fragen offen: Man sieht üblicherweise im Hiobbuch eine tiefe »Krise der Weisheit«, das Zerschneiden der traditionellen weisheitlichen Vergeltungslehre oder das plötzliche Aufbrechen des Theodizeeproblems. Doch warum die Weisheit auf einmal in die Krise geriet, warum nicht früher und warum nicht später, warum das Theodizeeproblem plötzlich in Israel aufbrach und von welchen Gruppen das Zerschneiden der Vergeltungslehre so unausweichlich erfahren wurde, ist damit noch keineswegs geklärt. Damit stellt sich aber die Aufgabe, weiterzufragen, ob hinter dem Hiobbuch nicht doch ganz konkrete sozialgeschichtliche Entwicklungen erkennbar sind, die diese »Krise der Weisheit« ausgelöst haben könnten.<sup>4</sup>

1 Dem Aufsatz liegt meine Heidelberger Antrittsvorlesung zugrunde, bei der auch der verehrte Jubilar anwesend war. Sie geht auf ein interdisziplinäres Seminar zurück, das ich zusammen mit Prof. K. Deller (Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients in Heidelberg) im Sommer 1979 durchgeführt habe.

2 Das Hiobproblem, EdF 84 (1978) 128.

3 Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift C. Westermann (1980) 373–393; 386; allerdings scheint mir seine Sicht der sozialgeschichtlichen Konstellation noch nicht differenziert genug zu sein, dazu s.u. S. 365.

4 Auch C. Westermann, der gegenüber der hier angesprochenen problemgeschichtlichen Sicht mit einigem Recht stärker die existentielle Betroffenheit, aus der heraus in der Hiobdichtung geredet wird, betont (Der Aufbau des Buches Hiob, BHT 23, 1956, 7ff. = CThM A 6, 1977, 33ff.), fragt nicht weiter, welche realen Erfahrungen zur Gestaltung dieses außerge-

Nun ist aber die Zurückhaltung der Forschung an dieser Stelle nicht zufällig. Denn der Lösung der gestellten Aufgabe stehen ganz erhebliche methodische Probleme entgegen: Der bewährte, methodisch gesicherte Zugang zum sozialen Hintergrund, den uns die formgeschichtliche Methode gewährt, ist uns im Falle des Hiobbuches versperrt. Das Hiobbuch ist keine Gattung im ursprünglichen Sinn, sondern ganz sicher ein literarisches Werk, das – wie die traditionsgeschichtliche Forschung zeigen konnte – schon eine ganze Fülle verschiedenster Gattungen in sich aufgenommen hat und recht frei verwendet. Ein institutioneller Sitz im Leben der Gemeinschaft ist darum von vornherein nicht mehr zu erwarten.

Dann bleibt allein die Möglichkeit, inhaltliche Anspielungen und Motive sozialgeschichtlich auszuwerten. Doch ob und wieweit das möglich ist, ist noch keineswegs gesichert.<sup>5</sup> Denn es ist ja unübersehbar, daß das Hiobbuch kein historisches oder autobiographisches Werk sein will, das sich direkt zeitgeschichtlich auswerten ließe, sondern ein literarisches Werk, in dem die konkreten Erfahrungen schon deutlich auf eine paradigmatische, allgemein-menschliche Ebene gehoben worden sind. Was hier an sozialgeschichtlich auswertbaren Motiven erscheint, könnten auch geprägte literarische Topoi sein, die längst keinen Anhalt mehr in der Lebenswirklichkeit des Autors und seiner Adressaten haben. Und in dieser Richtung wurden sie ja auch bisher weitgehend verstanden.

Angesichts dieser methodischen Schwierigkeiten, einen einigermaßen gesicherten Zugang zum sozialgeschichtlichen Hintergrund des Hiobbuches zu finden, soll hier ein Weg eingeschlagen werden, der bis jetzt noch von niemandem gegangen worden ist: der Weg über den religionsgeschichtlichen Vergleich. Wie allgemein bekannt, hat das Hiobbuch eine Reihe von Parallelen in der Literatur des antiken Zweistromlandes.<sup>6</sup> Auch in der Geschichte der babylonischen Weisheit hat es also Krisen gegeben, auch hier wurde der Glaube an eine gerechte Vergeltung in Frage gestellt, auch hier

wöhnlichen »Dialogs des Tröstens« geführt haben könnten. Mir geht es darum, an die realen Erfahrungen, die sich in den extremen Klagen Hiobs aussprechen, heranzukommen und sie in der geschichtlichen Wirklichkeit genauer festzumachen.

5 So stellt H.-P. Müller im Hinblick auf die von ihm referierte Forschung mit Recht fest: »Nicht einmal der Quellenwert, den die Hiobdichtung für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des nachexilischen Israel hat oder nicht hat, (ist) eigentlich zum Problem geworden« (aaO [Anm. 2] 128).

6 Die wichtigsten Texte sind: 1. der sogenannte »Sumerische Hiob«, vgl. S. N. Kramer, »Man and His God. A Sumerian Variation on the »Job«-Motif, VT. S. 3 (1955) 170–182 und bei J. B. Pritchard, ANET (<sup>3</sup>1969) 589–591; 2. *Ludlul bēl nēmeqi*, vgl. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (= BWL) (1960) 21–62; 283–302; 343–345 und R. D. Biggs in ANET (<sup>3</sup>1969) 596–600; 3. die »Babylonische Theodizee«, vgl. B. Landsberger, ZA 43 (1936) 32–76 und W. G. Lambert, BWL 63–91; 302–310. – Leider nur schlecht erhalten und bis heute nicht befriedigend bearbeitet ist der interessante aB Text AO 4462, vgl. J. Nougayrol, *Une version ancienne du »Juste Souffrant«*, RB 59 (1952) 239–250, teilübersetzt von W. v. Soden, *Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient*, MDOG 96 (1965) 47f. Fragmentarisch ist auch der Text aus Ugarit RS 25.460, vgl. J. Nougayrol, *Ugaritica* 5 (1968) 265–273, verbessert bearbeitet durch W. v. Soden, UF 1 (1969) 191–193.

brach das Theodizeeproblem auf. Wenn sich nun aber für diese babylonischen Texte – und ich wähle hier die sogenannte »Babylonische Theodizee« aus<sup>7</sup> – etwas über ihren sozialgeschichtlichen Hintergrund ausmachen ließe, dann besteht immerhin die Möglichkeit, daß auch das Hiobbuch einen konkreteren Anlaß hatte, als man bisher gemeint hat. Die angesprochenen methodischen Schwierigkeiten werden durch einen solchen Zugang zwar nicht beseitigt, aber die Möglichkeiten und Grenzen einer sozialgeschichtlichen Ausdeutung des Hiobbuches werden doch besser kalkulierbar und die Gefahr einer völligen Fehlinterpretation eingeschränkt.

## 2. Der soziale Hintergrund der »Babylonischen Theodizee«

Der Aufbau und Inhalt des babylonischen Textes kann hier nicht in extenso dargestellt werden.<sup>8</sup> Es seien hier nur die wichtigsten Punkte genannt, die für den Vergleich mit dem Hiobbuch wesentlich sind: Auch die »Babylonische Theodizee« ist ein Wechselgespräch, ein Dialog zwischen einem Leidenden und seinem Freund. Dabei beklagt der Leidende seine Not, in die er, wie er immer wieder beteuert, trotz seiner großen Frömmigkeit geraten ist, während der Freund von der Position der theologisierten Weisheit aus die Klagen und Argumente des Leidenden zu entkräften sucht.<sup>9</sup> Noch stärker als Hiob in Kap. 21 brandmarkt der babylonische Leidende neben seinen persönlichen Klagen auch noch ganz allgemein die ungerechten Zustände in der Gesellschaft. Und wie im Hiobbuch wird aus dem »Dialog des Tröstens« je länger je mehr ein Streitgespräch, in dessen Verlauf der Freund den Leidenden der Gottlosigkeit bezichtigt.<sup>10</sup>

Die Hauptdifferenz zum Hiobbuch besteht darin, daß Gott bzw. die Götter nicht direkt am Streitgespräch beteiligt sind. Von ihnen ist nur in der 3. Pers. die Rede, eine direkte Anklage gegen sie fehlt. Die Klage des Leidenden ist fast durchweg Ich-Klage.<sup>11</sup> Dadurch ist in der Theodizee mehr das

7 Die Auswahl hat rein praktische Gründe; ich meine, daß sich auch für den »Sumerischen Hiob« und *Ludlul bel nemeqi* ein sozialgeschichtlicher Anlaß ausmachen läßt.

8 Ausführlichere Würdigungen des babylonischen Textes im Vergleich zum Hiobbuch finden sich bei H.-P. Müller, Keilschriftliche Parallelen zum Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs, Or. NS 47 (1978) 360–375; 365ff.; J. Lévêque, Job et son dieu, Bd.1 (1970) 23–29; vgl. auch J. J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, AThANT 10, 1946 und J. Gray, The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature, ZAW 82 (1970) 251–269, bes. 258. Von orientalistischer Seite ist zu vergleichen W. v. Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient, MDOG 96 (1965) 41–59, bes. 51ff.; v. Soden macht auf eine Reihe religionsgeschichtlicher Voraussetzungen für das Aufkommen des Theodizeeproblems in Babylonien und Israel aufmerksam, geht aber auf mögliche sozialgeschichtliche Voraussetzungen nicht ein.

9 Das Argument vom baldigen Unglück des Frevlers findet sich Z. 20; 59–64; 235–238, vom Glück des Frommen Z. 19; 21f.; 188–198; 215–216; 240.

10 Vgl. die Beschuldigungen Z. 78–81; 214; 239; 255.

11 Z. 8–11; 27–32; 74–77; 251–253; 275. Eine Anklage in der 3. Pers. findet sich Z. 75; als weitere Formen des Gebets kommen vor: die Bitte Z. 295–297 und das Unschuldsbekenntnis Z. 54–55; 72–73.

Element der Diskussion, des Streitgesprächs ausgeprägt, während gegenüber dem Hiobbuch das Klageelement zurücktritt.<sup>12</sup>

### 2.1 Die Klagen des Leidenden über seine Not und die gesellschaftlichen Zustände

Der Leidende beginnt mit der Klage über den frühen Verlust seiner Eltern (Z. 8–11). Diese ganz persönliche Eingangsklage ist aber nur Hinführung zu der Hauptklage, die im Folgenden den Dialog durchzieht: die Klage über seinen sozialen Abstieg, seine soziale Deklassierung. Ihm fehlt die Solidarität der Familie, so ist er schutzlos der Verarmung ausgeliefert:

27 Meine Gestalt ist bedeckt, Mangel verdüstert mich (?).<sup>13</sup>

28 Mein Erfolg ist verschwunden, vorbei ging mein Wohlstand.

29 Meine Kraft wurde schwach, es hat aufgehört mein Gewinn.

30 Depression und Klage hat mein Gesicht geschwärzt.

31 Die Nahrung von meinen Feldern ist weit davon entfernt, mich zu ernähren.

32 Das Feinbier, das Lebenselixier des Menschen, ist zu wenig, um mich zu erquicken.

Der Klagende hat seinen einstigen Wohlstand verloren, die Erträge seiner Felder reichen nicht mehr aus, um ihn zu ernähren. Hineingewoben in die soziale Klage ist auch eine Klage über eine körperliche Schwächung, wobei nicht ganz sicher ist, ob sie Anlaß oder Folge der wirtschaftlichen Not ist. Auf's Ganze gesehen muß man jedoch sagen, daß in der Theodizee das körperliche Leid nur eine geringe Rolle spielt, das ganze Gewicht liegt auf der sozialen Notlage. In diese Notlage geriet der Leidende trotz seines frommen Lebenswandels, dessen er sich von Jugend an befleißigt hatte:

12 Umgekehrt tritt in *Ludlul bēl nēmeqi*, dem »Sumerischen Hiob«, AO 4462 und RS 25.460 das Element der Klage noch beherrschender als im Hiobbuch hervor, stattdessen fehlt hier das Element des Streitgesprächs. H. Gese hat für diese Texte den Begriff »Klage-Erhörungs-Paradigma« geprägt (Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit, 1958, 51–78), und H.-P. Müller hat sie mit der »gewendeten Klage« im AT verglichen (aaO [Anm. 8] 362ff.). *Ludlul* und par. entsprechen also mehr der Struktur: Klagen Hiobs – Antwort Gottes (Hi 3; 29–31; 38ff.), während die Theodizee eigentlich nur eine Parallele zu dem Streitgespräch Hiob–Freunde ist (Hi 4–27). Man könnte daher fragen, ob die Hiobdichtung nicht eine bewußte Kombination beider mesopotamischer Traditionslinien ist. Doch auch in Mesopotamien lassen sich die Elemente Klage und Streitgespräch nicht völlig trennen: In der Theodizee kommen im Streitgespräch viele Gebetsformen vor (s. o. Anm. 11), und im »Klage-Erhörungs-Paradigma« kann auch ein Freund zu Wort kommen (so in AO 4462). Die genauen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen den beiden mesopotamischen Linien einerseits und dem Hiobbuch andererseits sind noch nicht wirklich aufgeklärt.

13 So nach der Lesung von W. G. Lambert, BWL 72; anders W. v. Soden, AHW 336b; 591a: *ḫa-a-[ti!]* »Mangel ist mein Schrecken«. Ich versuche, wo es geht, der noch immer klassischen Übersetzung von B. Landsberger, ZA 43, 45ff. zu folgen; wo Lambert neue Lesungen bringt, biete ich eine eigene Übersetzung.

- 72 Im frühesten Keime schon forschte ich nach dem Willen Gottes,  
 73 in Demut und Andacht suchte ich nach meiner Göttin.  
 74 (Doch) eine Lehnslast ohne Gewinn ziehe ich als Joch.  
 75 Es gab mir Gott statt Reichtum Dürftigkeit.  
 76 Über mir (steht) der Krüppel, vor mir (steht) der Tölpel,  
 77 der Räuber (*ḥarḥaru*) wurde erhöht, ich aber wurde erniedrigt.

Seine Frömmigkeit hat sich nicht ausgezahlt. Gott selber hat ihm seinen Reichtum entzogen und ihm Armut zugeteilt. Das wird auch in der babylonischen Dichtung in dieser Klarheit ausgesprochen, auch wenn es Gott nicht, wie bei Hiob, direkt ins Gesicht geschleudert wird. Die Verarmung führt zur einschneidenden sozialen Deklassierung, selbst der Dorfdepp steht noch über dem Leidenden. Und zum sozialen Abstieg kommt der Spott:

- 251 Der ich mich vor meinem Vordermann<sup>14</sup> demütigen muß, was kann ich noch gewinnen?  
 252 Selbst unter meinen »Troßknecht«<sup>15</sup> muß ich mich beugen!  
 253 Der Allerverachtetste spottet meiner wie ein Reicher und Korpulenter!

Wir haben damit das Bild eines ehemals begüterten Mannes vor uns, der Felder, Knechte und Reichtum besaß, und der trotz seiner Frömmigkeit und peinlich genauer religiöser Observanz verarmte und bis an das unterste Ende der sozialen Stufenleiter abstieg.

Es läßt sich nun zeigen, und das ist wichtig für unsere Feststellung, daß dieses persönliche Schicksal des Leidenden eng mit den ungerechten gesellschaftlichen Zuständen zusammenhängt, die er allgemein brandmarkt.

Schon in seiner persönlichen Klage (Z.77) hatte der Leidende davon gesprochen, daß im Unterschied zu ihm »der Räuber« sozial aufsteigt. Auf den gleichen sozialen Umschichtungsprozeß kommt er nun Z.180–187 allgemein zu sprechen. Leider ist hier der Text teilweise zerstört, voll lesbar sind aber noch die Zeilen 185–187:

- 185 Derjenige, der ehemals nur Grünzeug fressen konnte, der (verschlingt) jetzt ein fürstliches Mahl.  
 186 Der Sohn des Vornehmen und Reichen (hat) jetzt (dagegen) nur noch Johannisbrot zu seiner Speise.  
 187 Gefallen ist der Reiche, fern (von ihm) ist . . .

Johannisbrot ist eigentlich Tierfutter; es wurde auch vom verlorenen Sohn auf dem Tiefpunkt seines sozialen Abstiegs gegessen (Lk 15,16). Das ist die Situation, die dem Leidenden offenbar in seiner Gesellschaft vor Augen steht: Reiche verarmen und müssen Viehfutter fressen, während Leu-

14 So B. Landsberger; anders W. G. Lambert, der *qadmu* als eine Bezeichnung für Gott versteht (BWL 87; 309).

15 *ašpaltu* »eine niedrige Menschenklasse« (AHw 82a).

te, die sich zuvor kein Fleisch leisten konnten, jetzt Fürstenmähler veranstalten. Sein persönliches Schicksal ist ganz offensichtlich kein einmaliger Fall.

Auch an anderer Stelle beklagt der Leidende den sozialen Aufstieg einer Gruppe, die er Z.77 »Räuber« genannt hatte und die er anderwärts mit dem Terminus »*bēl pāni*«, d.h. »einer, der sich vordrängt«, »Emporkömmling«, »Neureicher« bezeichnen kann (Z.52.275). Was ist das für eine Gruppe?

Diese Emporkömmlinge zeichnen sich dadurch aus, daß sie meinen, auf die traditionelle Frömmigkeit und religiöse Observanz verzichten zu können. So stellt der Leidende seiner Frömmigkeit die fehlende Frömmigkeit der sozialen Aufsteiger gegenüber:

- 52 Hat wirklich der Emporkömmling, dem sich gemehrt hat der Überfluß,  
53 kostbares Gold abgewogen der Göttin Mami?

Der Emporkömmling ist damit der Gottlose (*ša lā ili* Z.237), der trotz seiner Gottlosigkeit reich wird und aufsteigt. Das ist die Anfechtung für den Leidenden, während er, der Fromme, verarmt und absteigt. So kann er grundsätzlich das Theodizeeproblem formulieren:

- 70 Es gehen den Weg des Glücks, die Gott nicht suchen,  
71 es verarmen und verkümmern, die andächtig beten zur Göttin.

Auch der Freund kann diesen gesellschaftlichen Tatbestand nicht leugnen. Er bestreitet nur, daß dieser soziale Aufstieg der Gottlosen von Dauer sein wird:

- 63 Der mit Reichtum Beschenkte, der Emporkömmling (*bēl pāni*), der geschefelt hat Vermögen,  
64 im Feuer, noch bevor seine Zeit gekommen ist, verbrennt ihn der König.  
237 Der Gottlose, der Schurke, der Vermögen erworben hat,  
238 des Mörders Waffe verfolgt ihn.

Zu ihrer Gottlosigkeit kommt noch ihr frevelhaftes Tun, was von einer wankelmütigen öffentlichen Meinung auch noch honoriert wird, wodurch sich der Abstieg des verarmten Gerechten noch einmal beschleunigt:

- 267 Man hebt in den Himmel das Wort des Mächtigen, der geübt ist im Morden,  
268 und setzt herab den Armseligen, der nie Unrecht getan hat.  
269 Man gibt Recht dem Bösewicht, dem Wahrheit ein Greuel ist,  
270 und jagt den Ehrlichen fort, der auf Gottes Weisung achtet.  
271 Man füllt (mit) Feingold das (Schatzhaus) des Übeltäters  
272 und entfernt aus dem Speicher des Dürftigen den Mundvorrat.  
273 Man stärkt den Mächtigen, an dem alles Sünde ist,  
274 und ruiniert den Schwachen, stürzt den Kraftlosen zu Boden.  
275 Auch mir, dem sehr Geschwächten, sitzt der Emporkömmling auf den Fersen.

Die letzte Zeile beweist, daß es sich um den gleichen Umschichtungsprozeß handelt: Der mächtige Böse<sup>16</sup> ist der *bēl pāni*, der Emporkömmling, der arme Gerechte<sup>17</sup> ist der verarmende Absteiger. Es ist nicht ganz deutlich, ob man Z.275 so interpretieren darf, daß die Emporkömmlinge den sozialen Abstieg des ehemals reichen Leidenden direkt hervorgerufen haben; sicher ist jedenfalls, daß sie seine wirtschaftliche Schwäche zu ihren Gunsten ausnutzen.

## 2.2 Ein krisenhafter sozialer Umschichtungsprozeß als Hintergrund der babylonischen Dichtung

Auch wenn nicht alle Äußerungen des Leidenden als objektive Beschreibung der sozialen Realität gewertet werden dürfen, sondern übertreibende und möglicherweise auch schematisierende Aussagen eines existentiell zu tiefst Betroffenen sind, so ergibt sich aus ihnen doch ein in sich stimmiges Gesamtbild einer krisenhaften sozialen Entwicklung: Eine alte, traditionell reiche Oberschicht, die sich zugleich als fromm versteht, sieht sich offensichtlich zunehmend der Gefahr eines wirtschaftlichen Niedergangs und sozialen Abstiegs ausgesetzt, während sie gleichzeitig mit ansehen muß, daß andere Gruppen nach oben drängen und vermehrt ihre Position einnehmen, über deren religiöses und ethisches Verhalten sie, die alteingesessene Oberschicht, nur ihre ganze Verachtung ausdrücken kann. Die angeschlagene ehemalige Oberschicht geriet dabei möglicherweise sogar direkt unter den wirtschaftlichen Druck der Neureichen, jedenfalls fühlt sie sich so bedroht, daß sie ein regelrechtes Feindbild für sie ausbildet. Die Welt schien für sie aus den Fugen geraten zu sein, der Zusammenhang von Frömmigkeit und Wohlergehen grundsätzlich in Frage gestellt. So scheint doch die »Krise der Weisheit«, das Aufbrechen des Theodizeeproblems in Babylon einen ganz konkreten sozialgeschichtlichen Anlaß gehabt zu haben.

## 2.3 Versuch einer Ortung der sozialen Krise in der Geschichte Babyloniens

Es stellt sich natürlich sogleich die Frage, ob sich die eben vollzogenen sozialgeschichtlichen Rückschlüsse in irgendeiner Weise durch andere Quellen bestätigen und in der babylonischen Geschichte festmachen lassen.

Zum Glück können wir die »Babylonische Theodizee« heute ziemlich genau datieren. Ihr Dichter *Saggil-kīnam-ubbib* (»Esangila reinige den Ge-

16 Z.269 *raggu*, hebräisch רַגַּג, entspricht sachlich weitgehend dem hebräischen רַגַּגְרַג, s. u. S. 362ff.

17 Z.270 *kinu* entspricht sachlich dem hebräischen קִינָה; die gleiche Gegenüberstellung von *raggu* und *kinu* findet sich auch im Erra-Epos V 10; vgl. IV 105.

rechten«), der seinen Namen in den Anfangszeichen seiner akrostichischen Dichtung verborgen hat, gilt der späteren literarischen Überlieferung als Gelehrter zur Zeit des Königs *Adad-apla-iddina*, der von 1069–1048 regierte.<sup>18</sup> Aufgrund seines Namens stammt er sicher aus Babylon (Esangila = Marduktempel in Babylon), und damit schildert seine Dichtung sehr wahrscheinlich auch zentralbabylonisches Milieu.

Was war das für eine Zeit? J. A. Brinkman<sup>19</sup> zeichnet das Bild eines fortwährenden politischen und wirtschaftlichen Niedergangs Babyloniens, nachdem 1158 die Elamiter der relativ stabilen Kassitenherrschaft ein Ende gesetzt hatten. Ein Faktor dafür war eine Reihe schwerer Hungersnöte, die das Land im 11. und 10. Jh. heimsuchten – eine besonders schwere ist uns für das Jahr 1083 bezeugt; ein weiterer Faktor waren die ab 1083 einsetzenden Überfälle durch die noch halbnomadischen Aramäer und Sutäer, die von der Hungersnot getrieben in das babylonische Kernland vordrangen, um sich dort mit Gewalt ihren Lebensunterhalt zu verschaffen. Die babylonischen Könige dieser Zeit waren politisch und militärisch zu schwach, um sie daran zu hindern. So hören wir aus der Neubabylonischen Chronik, daß, wie schon unter seinem Vorgänger, so auch unter *Adad-apla-iddina* selber Raubzüge der Aramäer und Sutäer durch Babylonien stattfanden. Möglicherweise kam es dabei schon recht bald zu einer dauerhaften Infiltration aramäischer Bevölkerungselemente in die babylonische Gesellschaft, jedenfalls behauptet die Neubabylonische Chronik, daß *Adad-apla-iddina*, der als Usurpator den Thron bestieg, aramäischer Herkunft gewesen sein soll, was Feindseligkeit anderer, nachrückender aramäischer Gruppen offensichtlich nicht ausschloß.

Es war also eine Epoche großer politischer Unsicherheit und wirtschaftlicher Depression. Eine krisenhafte soziale Umschichtung wird von den historischen Quellen nicht direkt belegt (Brinkman wertet leider nicht die schlecht und verstreut edierten mittelbabylonischen Rechtsurkunden aus), aber ist doch unter diesen Umständen nicht unwahrscheinlich:

1. könnten die schweren Hungersnöte eine Schwächung der alteingesessenen Oberschicht hervorgerufen haben.
2. könnte ihr sozialer Abstieg durch die aramäischen Raubzüge und Plünderungen bewirkt sein, wobei man fragen kann, ob die in der Theodizee u. a. als »Räuber« charakterisierten Emporkömmlinge nicht solche aramäischen oder sutäischen Bevölkerungselemente gewesen sind. Jedenfalls stellt das etwas später geschriebene Erra-Epos dem armen Akkader (Babylonier) den reichen Sutäer gegenüber.<sup>20</sup>

18 Das ist jetzt durch die seleukidische Liste aus Uruk W 20030,7,17 (UVB 18, 44–52) gesichert; danach ist im neuassyrischen Katalogtext K 10802 (BWL 63) [*Adad-ap*] *la-iddina* zu ergänzen (so W. G. Lambert, *A Catalog Text and Authors*, JCS 16, 1962, 59–77, bes. 66f.76) und BWL zu korrigieren.

19 *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, AnOr 43 (1968) 130ff.

20 V 27 »der verkrüppelte Akkader möge den starken Sutäer zu Fall bringen«, vgl. L. Cagni, *L'Épopée de Erra*, SS 34, 1969. Daß Erra den Gerechten mit dem Frevler zusammen untergehen

3. könnte die soziale Umschichtung durch eine ganz bestimmte babylonische Verwaltungspraxis hervorgerufen oder zumindest verstärkt worden sein: Sie bestand darin, daß die Könige in großem Umfang Land aus Staatsbesitz an verdiente Untertanen verschenkten, wie uns die Kudurrus, die babylonischen Grenzsteine, bezeugen.<sup>21</sup> Ein Grund für solche Landschenkungen waren u. a. hervorragende Kriegsdienste, die ja in dieser politisch unsicheren Zeit verstärkt benötigt wurden. Kriegsdienste konnten vom König auch durch Steuerbefreiung belohnt werden. Wie dieses Verwaltungsinstrument im einzelnen wirkte, ist noch nicht völlig klar. Wenn wir nun davon hören, daß die mächtigen örtlichen Scheichs des kassitisch besiedelten Osttigrislandes durch freigiebige Angebote von Landschenkungen und Steuerbefreiung dazu veranlaßt werden sollten, dem babylonischen König Heerfolge zu leisten (239), dann haben wir hier ein Beispiel dafür, wie ganz neue Gruppen in der babylonischen Gesellschaft zu reichen Latifundienbesitzern aufsteigen konnten. Wieweit das auch auf das babylonische Kernland übertragen werden kann, wissen wir nicht; an sich blieb Privatbesitz unangetastet, auch wenn man annehmen muß, daß unter bestimmten Bedingungen (vielleicht bei hoher Verschuldung?) privates Land an die Krone fiel. Aber man könnte sich vorstellen, daß der Zwang, unter dem die Könige dieser Zeit standen, durch verstärkte Landverteilung und Steuerbefreiung aus einem wirtschaftlich ausgebeuteten Land doch noch an Mittel für die ständig nötige Kriegsführung zu gelangen, mit zu einer tiefgreifenden sozialen Umschichtung in dieser Zeit beigetragen hat.

Nimmt man alle diese Überlegungen zusammen, dann ist es relativ wahrscheinlich, daß der Dichter der »Babylonischen Theodizee« mit seinem Werk auf eine krisenhafte soziale Entwicklung reagiert, die zu seiner Zeit wirklich stattgefunden hat.

### 3. Der soziale Hintergrund des Hiobbuches

Wenn sich für die »Babylonische Theodizee« ein doch recht konkreter zeitgeschichtlicher Hintergrund wahrscheinlich machen ließ, dann besteht für die in vielem ähnliche biblische Hiobdichtung zumindest die Möglichkeit, daß auch sie einen viel konkreteren sozialgeschichtlichen Hintergrund hat, als man bisher angenommen hat. Diese Vermutung verstärkt sich noch einmal, wenn man sieht, daß zwischen den gesellschaftlichen Konstellationen beider Dichtungen gewisse Übereinstimmungen bestehen.

läßt, beklagt IV 104–107; V 10. Wenn in Hi 1, 15. 17 von einem räuberischen Überfall der noch nomadischen Sabäer und Chaldäer gesprochen wird, dann könnte das darauf hinweisen, daß die Hiobrahmenerzählung auf ähnliche leidvolle Erfahrungen aus der Zeit der aramäischen Wanderung zurückweist, die den Hintergrund der babylonischen Theodizee bilden.

21 Vgl. J. A. Brinkman, aaO (Anm. 19) 289ff.

### 3.1 Hiob, der Angehörige einer reichen und frommen Oberschicht

Wie der babylonische Leidende, so gehört Hiob ganz eindeutig einer ehemals reichen Oberschicht an. Das gilt schon für die Rahmenerzählung, die uns Hiob als reichen Nomadenscheich zeichnet, der über riesigen Herdenbesitz verfügt (Hi 1,3; 42,12), das gilt sogar noch mehr für die Dialogdichtung, in welcher uns Hiob – nun im städtischen Milieu – als wohlhabender, hochangesehener Aristokrat entgegnetritt.

Am deutlichsten wird das in der großen Schlußrede Kap.29–31, in der Hiob auf sein früheres glückliches Leben zurückblickt, als er noch unter dem Schutz und Segen Gottes stand und – wie es 29,6 bildhaft heißt – mit seinen Füßen durch Dickmilch watete und seine Kelter von Öl überfloß. Damals besaß Hiob noch ganz erheblichen Besitz (תְּבוּאָה 31,12), der nach 31,25 unter seiner glücklichen Hand sogar noch zunahm. Er besaß Gold (31,24), Felder und Herden (31,20; 30,1) und verfügte über ein großes Personal von Sklaven, Sklavinnen (19,15f.; 31,13) und Hirten (30,1). Der Überschuß seiner landwirtschaftlichen Produktion war so groß, daß er es sich leisten konnte, ständig Gäste einzuladen und sie sogar mit Fleisch zu bewirten (31,31). Freigiebig konnte er Wolle aus seiner Schafschur an Arme verschenken (31,19f.), und sein Haus stand für jeden durchreisenden Fremden offen (31,32). Er konnte es sich leisten, גֵּרִים als seine Schutzbürger aufzunehmen (19,15) und Waisenkinder in seinem Haus aufzuziehen (31,18).

Zum Reichtum hinzu kam ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration: Hiob hatte einen großen Kreis von Freunden und Bekannten, die normalerweise damals dauernd bei ihm vorbeischaute (19,13f.), was dafür spricht, daß er nicht fernab auf seinen Gütern saß, sondern ein Haus in der Stadt hatte, von dem aus er am städtischen gesellschaftlichen Leben teilnehmen konnte wie schon die Großgrundbesitzer zur Zeit des Amos und Jesaja.

Aber mehr noch, das Ansehen, das der reiche Hiob genoß, war nicht auf seine Privatsphäre beschränkt, sondern erstreckte sich in die breite Öffentlichkeit: Der Hiobdichter schilderte ihn als Mann, der eine hohe Position im Gemeinwesen der Stadt einnahm und dem verehrende Hochachtung entgegengebracht wurde:

- Hi 29, 7 Ging ich hinaus zum Tor über der Stadt, stellte ich auf dem Platz meinen Stuhl auf,  
 8 sahen mich die jungen Leute und hielten sich scheu zurück, und die Alten erhoben sich und blieben stehen.  
 9 Die Beamten unterbrachen sich in (ihren) Reden und legten die Hand auf ihren Mund.  
 10 Die Vorsteher hielten ein mit Reden, und ihre Zunge blieb ihnen am Gaumen kleben.  
 21 Auf mich lauschten sie und warteten sie,<sup>22</sup> verhielten sich still gegenüber meinem Rat.

22 Zur Umstellung von v.21–25 vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob, KAT XVI (1963) 402f.

- 22 Nach meinen Worten fügten sie nichts mehr hinzu, und auf sie träufelte meine Rede.
- 23 Sie harrten auf mich wie auf (einen erquickenden) Regen, sperrten ihren Mund (wie nach) Spätregen auf.
- 24 Lächelte ich ihnen zu, so<sup>23</sup> . . . faßten sie Vertrauen, durch das Leuchten meines Antlitzes machte ich sie nie niedergeschlagen.
- 25 Wählte ich ihren Weg, saß ich oben an, ich residierte wie ein König inmitten der Kriegsschar . . .
- 11 Ja, sooft ein Ohr (mich) hörte, beglückwünschte es mich, und sooft mich ein Auge sah, legte es (lobend) Zeugnis für mich ab.

An welche öffentliche Funktion hier genau gedacht ist, wird nicht recht deutlich. Aufgrund der folgenden Verse 12–20 könnte man an eine Richterfunktion denken, aber möglicherweise ist auch an eine hohe politische Funktion im Rat der Stadtgemeinde gedacht (v.25 »wählte ich ihren Weg . . .«). In jedem Fall wird uns Hiob hier als hervorragendes Mitglied einer Aristokratenschicht beschrieben, die sowohl über großen privaten Besitz verfügte als auch hohe öffentliche Funktionen wahrnahm und sich eines großen Ansehens in der Gesellschaft erfreute.

Hiob wird nun aber nicht nur als reicher und angesehener, sondern auch vorbildlich frommer Aristokrat gezeichnet. Das Erstaunliche dabei ist, daß diese Frömmigkeit nicht so sehr als korrektes Gottesverhältnis beschrieben wird – in seinem langen Unschuldsbekenntnis Hi 31 geht Hiob nur in ganzen zwei Versen darauf ein<sup>24</sup> –, sondern die Frömmigkeit Hiobs entscheidet sich vor allem im sozialen Bereich, daran, wie er zu seinem Reichtum und den mit ihm gegebenen sozialen Verpflichtungen steht:

- Hi 31,24 Wenn ich das Gold zu meiner Zuversicht gemacht und zum Gold gesagt hätte:  
»Mein Vertrauensgrund!«
- 25 Wenn ich mich gefreut hätte, weil mein Besitz wächst und meine Hand großen Reichtum erlangt . . .
- 28 Wäre auch das eine Schuld, die vor den Richter gehört, denn ich hätte ja Gott in der Höhe verleugnet.

Sein Reichtum ist für Hiob kein höchster, kein absoluter Wert. Er hat ihn nicht zu seiner ausschließlichen Lebensgrundlage gemacht und damit an die Stelle Gottes gesetzt, wie er in Aufnahme des Bekenntnisses der Zuversicht formuliert; eine solche Lebenshaltung wäre für ihn Abfall von Gott.

Die gleiche Gegenüberstellung von Vertrauen auf Gott und Vertrauen auf Reichtum findet sich übrigens auch in Ps 62,9–11:

23 Streiche das erste נָב mit G. Fohrer z.St.

24 Hi 31,26f.; Hiob beteuert hier, sich nicht an dem babylonischen (und persischen?) Gestirnkult zu beteiligen (vgl. dazu auch Zeph 1,5; Jer 8,2; Ez 8,16f.; Dtn 4,19; 17,2–7); mit der v.27b erwähnten »Kußhand« ist wohl der babylonische Gebetsgestus des *labān appi* gemeint, der nicht die Proskynese bezeichnet, wie man lange Zeit meinte, sondern das »Plattdrücken«, d.h. das Berühren der Nase mit der erhobenen Hand.

- Ps 62,9 Vertrauet auf ihn (Jahwe), ›ganze Volksgemeinde‹<sup>25</sup>, schüttet vor ihm euer Herz aus, denn ›Jahwe‹ ist unsere Zuflucht . . .
- 11 Vertrauet nicht auf erpresstes Gut, auf Raub setzt nicht euren nichtigen Eifer, an den Besitz, wenn er wächst, hängt nicht euer Herz.

Und damit wird sogleich klar, wovon Hiob sich hier absetzt, nämlich von der Lebenshaltung der Frevler, denen ihr Reichtum über alles geht und den sie darum mit erpresserischen Methoden zu mehren suchen.<sup>26</sup>

Für Hiob dagegen ist sein Reichtum Segensgabe Gottes (29,5f.), und darum besteht für ihn die ganz selbstverständliche Verpflichtung, die armen Gruppen der Gemeinschaft freigiebig daran partizipieren zu lassen: Hiob leidet solidarisch mit dem Armen (אֲבִיּוֹן), den die Härte des Tages getroffen hat (30,25). Darum hat er nie einem sozial Schwachen (לַיָּתוּב) oder einer Witwe einen Wunsch abgeschlagen (31,16), darum teilt er mit den Waisenkindern sein Essen (31,17). Er bekleidet den wirtschaftlich Ruinierten (אֲבִדָּה), dem selbst noch sein Kleid gepfändet worden ist, und verschafft dem Verarmten (אֲבִיּוֹן) eine Zudecke für die Nacht (31,19).<sup>27</sup>

Hiob spielt seine wirtschaftliche Macht nicht gegen die gesellschaftlich schwachen Gruppen aus (31,21, vgl. v. 13), ganz im Gegenteil: In Kap. 29 schildert er, wie er früher im Gericht für die Rechtsansprüche der Armen (עָנִי v.12) und Ruinierten (אֲבִדָּה v.13) eingetreten ist:

- Hi 29,16 Ein Vater war ich für die Armen (אֲבִיּוֹנִים), und die Rechtssache des mir Unbekannten prüfte ich genau.
- 17 Aber ich zerschmetterte die Kinnladen des Frevlers (עָרַל) und aus seinen Zähnen riß<sup>28</sup> ich den Raub.

Hiob hat also die Armen gerade – ohne Rücksichtnahme auf die eigene Klasse – gegen die Übergriffe der Frevler<sup>29</sup> verteidigt.

Es ist ganz erstaunlich, welchen großen Raum in der Schilderung der Frömmigkeit Hiobs sein soziales Verhalten einnimmt. Es sind nur wenige Punkte seines Unschuldsbekenntnisses in Kap. 31, die unmittelbar nichts damit zu tun haben (v.5–6 lügen, 7–8 begehren, 9–12 ehebrechen). Aber zB auch der letzte Punkt in Kap. 31, daß Hiob sein Ackerland nicht bis zum letzten wirtschaftlich ausbeutet, sondern die vorgeschriebenen Brachezeiten einhält (v.38–40), fügt sich nahtlos in das gezeichnete Bild: das Bild ei-

25 Lies mit LXX קָל־עֲדוּת עָם, vgl. BHS.

26 S.u.S. 363; vgl. Ps 52,3–6.9; 94,3–7; Mal 3,5.

27 אֲבִדָּה im absoluten Gebrauch für den wirtschaftlich Zugrundegegangenen kommt noch einmal in Hi 29,13 und Prov 31,6 vor. Möglicherweise weist das Auftauchen dieses Begriffes neben den traditionellen Bezeichnungen für den Armen darauf hin, daß die Armen zur Zeit des Hiobdichters noch weiter als in vorexilischer Zeit abgestiegen sind und jetzt unter das Existenzminimum zu sinken drohen.

28 Lies אֲשַׁלֵּחַ.

29 Das Wort עָרַל meint nicht einfach den Übeltäter, der das Recht zu Ungunsten der Armen beugt, sondern bezeichnet hier wie an allen anderen Stellen im Hiobbuch (18,21; 27,7; 31,3) konkret die Gruppe der Frevler, so auch in der Glosse Zeph 3,5.

nes reichen Aristokraten, der aber in deutlicher Distanz zu seinem Reichtum steht, seinen Besitz nicht um jeden Preis zu mehren sucht, sondern stattdessen seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Position für die sozial schwachen Schichten einsetzt.

Vor allem aufgrund dieser seiner sozialen Verdienste meinte Hiob nun, den Bestand seiner Position, Glück, Gesundheit, langes Leben erwarten zu können (29,18–20), ganz im Sinne der Vergeltungslehre der theologisierten Weisheit. Und in dieser – wie er meinte berechtigten – Erwartung wurde er von Gott bitter enttäuscht: Er verlor seine hohe gesellschaftliche Position trotz seiner Verdienste, ähnlich wie der babylonische Leidende:

Hi 30,15 Jäher Schrecken hat sich gegen mich gewandt. Wie Wind ist verjagt meine Adelsstellung (נְדִיבָה)<sup>30</sup> und wie Wolken ist verschwunden mein Heil.

Das steht im Hintergrund all seiner bitteren Klagen, auch wenn explizite Klagen über den sozialen Abstieg im Hiobbuch weitaus seltener sind als in der babylonischen Dichtung. Sie kommen aber durchaus vor, etwa:

Hi 30,1 Doch nun lachen über mich, die jünger sind als ich an Jahren, deren Väter ich mich geweigert hätte, (als Hirten) zu meinen Hütehunden zu gesellen.

Zu vergleichen sind auch die Klagen über seine soziale Isolierung Hi 19,13–19. Und auch die Gegenüberstellung von einstiger und jetziger Position in Kap.29 und 30 machen den sozialen Abstieg hinreichend deutlich. Möglicherweise ist auch der Verlust des Besitzes, der in der Rahmenerzählung berichtet wird (1,13–17), ebenfalls für die Dialogdichtung vorauszusetzen. Dabei scheint aber in der Dialogdichtung die soziale Isolierung und Ächtung Hiobs als Folge seiner langanhaltenden Krankheit aufgefaßt zu sein.<sup>31</sup>

30 נְדִיבָה bezeichnet hier nicht, wie Ps 51,14; Jes 32,8 eine edle Gesinnung, sondern offensichtlich die frühere hohe soziale Stellung Hiobs als eines נְדִיב. נְדִיב ist ursprünglich ein soziologischer Begriff, der allerdings meist eine ethische Komponente einschließt (so H. Wildberger, Jesaja, BK X/3, 1978, 1258f.; G. Gerleman, VT 24, 1974, 157: »der . . . gunsterweisende Herr, der Gönner«), und bezeichnet immer Angehörige der Oberschicht (Num 21,18; Prov 8,16 par. zu שָׂר; Hi 34,18 par. zu נְקִלָּה; vgl. auch Hi 12,21), wenn sich auch eine bestimmte amtliche Funktion für sie nicht festlegen läßt (so Gerleman). Im Hiobbuch zeigt sich nun, daß die hohe soziale Stellung und die ethische Verpflichtung, die im Begriff נְדִיב verbunden waren, auseinandertreten können. Es gibt jetzt Angehörige der Oberschicht, die keine freigiebigen Gönner mehr sind: Die Frevler (Hi 21,28) werden auch als נְדִיבִים bezeichnet; s.u. 362. Vgl. auch die negative Wertung der נְדִיבִים Ps 146,3 und die Verheißung Jes 32,5.(8), daß künftig einmal wieder hohe soziale Stellung und edelmütiges Verhalten zusammenfallen werden.

31 So Hi 19,13–19; nicht so sicher Hi 30,9–14.17.30; 6,15–23; 7,5. In der Theodizee scheint der soziale Abstieg der Krankheit vorauszugehen, Z.27–32, s.o. 352; sehr viel deutlicher ist diese Reihenfolge in *Luḏlul bēl nēmeqi*: I 55–104 Klage über sozialen Abstieg und Isolierung; II 49–113 Klage über die Krankheiten (II 114–118 noch einmal Klage über die scha-

Hier stellt sich die Frage, ob das, was Hiob widerfährt, nur ein völlig singuläres Schicksal ist oder Teil eines größeren sozialgeschichtlichen Prozesses. Um das zu klären, soll untersucht werden, wie sich Hiobs gesellschaftliche Position zu der der Frevler verhält.

### 3.2 Die Frevler, die Angehörigen einer reichen »unfrommen« Oberschicht

Auch die Frevler gehören nach den Schilderungen des Hiobbuches ganz eindeutig der reichen Oberschicht an, genauso wie ehemals Hiob. An vielen Stellen ist von ihrem Besitz und Reichtum die Rede.<sup>32</sup> Ja, sie leben, wie einst Hiob, in der Fülle des Überflusses (20,22), in Strömen von Honig und Dickmilch (20,17), von denen sie fett geworden sind (15,27). Auch sie gehören zu den נְדִיבִים, den Edlen, den Aristokraten (21,28). Hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Position besteht also kein Unterschied zu Hiob.

Und doch besteht ein diametraler Unterschied: nämlich hinsichtlich der Frömmigkeit, die ihnen fehlt. Und diese fehlende Frömmigkeit zeigt sich nun auch bei den Frevlern vor allem in ihrem Sozialverhalten, wie Hi 22,5–9 schlagend deutlich macht, wo Eliphaz Hiob beschuldigt, selber zu den Frevlern zu gehören:

Hi 22,5 Ist nicht deine Bosheit vielfältig, sind nicht deine Sünden ohne Ende?

- 6 Ja, du pfändetest deine Brüder ohne (wirklichen) Grund, sogar die Kleider der Nackten zogst du noch aus!
- 7 Den Erschöpften tränktest du nicht mit Wasser, und vor dem Hungernden hieltest du das Brot zurück.
- 8 Wo ja dem »Mann mit Ellbogen« (אִישׁ יְרוּעַ) das Land gehört, und der (beim Herrscher) Angesehene darin sichere Wohnung hat.
- 9 Witwen hast du mit leeren Händen fortgejagt, und die (bettelnd erhobenen) Arme der Waisen hast du heruntergeschlagen!<sup>33</sup>

Es geht also wieder um das Verhalten gegenüber den sozial schwachen Bevölkerungsschichten. Dem als Frevler verdächtigten Hiob wird vorgeworfen, er hätte die zahlungsunfähigen Gemeindeglieder absichtlich, ohne echten Grund, in die Verarmung getrieben, hätte sie rücksichtslos bis auf das letzte Hemd gepfändet, den so Ruinierten auch noch die Speise verweigert und die bettelnden Witwen und Waisen mit leeren Händen fortgejagt.

denfrohe Reaktion der Mitmenschen). F. Crüsemann weist mit Recht auf den Tatbestand hin, daß sich in der Hiobdichtung auffällig wenig explizite Hinweise auf Krankheit finden (aaO [Anm.3] 385; 387), was auch schon C. Westermann aufgefallen war (aaO [Anm.4] 43 bzw. 69); zu nennen sind: Hi 7,5; 19,17.20.27; 30,17.30. So vorherrschend, wie man immer wieder meint, ist die Krankheitssituation im Hiobbuch nicht; vgl. 30, 28.

<sup>32</sup> Hi 8,15f.; 15,19; 20,15.18.20–22; 21,9f.

<sup>33</sup> Lies mit den Versionen אַרְבָּעָה.

Auch an anderen Stellen wird vor allem dies den Frevlern vorgeworfen, daß sie sich auf Kosten der sozial Schwachen bereichern und sie schonungslos in den Ruin treiben:

- Hi 20,19 Denn er (der Frevler) zerschmetterte das Überbleibsel<sup>34</sup> der Geringen (דלים),  
raubte ein Haus, das er nicht gebaut.  
24,3 Sie treiben den Esel der Waisen fort und nehmen den Stier der Witwe zum Pfand.  
24,9 Sie reißen von der Mutterbrust die Waise weg und pfänden den Säugling des Armen.<sup>35</sup>

Das alles ist ein ziemlich genaues Gegenbild zu dem, was Hiob in seinem Unschuldsbekenntnis von seinem Verhalten gezeichnet hatte. Damit wird aber nun deutlich, daß dieses Unschuldsbekenntnis nicht einfach eine traditionelle Zusammenstellung frommer Verhaltensweisen ist, wie man weit hin vermutet hat; sondern Hiob will darin ganz konkret Punkt für Punkt nachweisen, daß er nicht zu der Gruppe der Frevler gehört.<sup>36</sup> Im Gegenteil, er hat ganz bewußt dem unsozialen Verhalten der Frevler entgegengesteuert: Er hatte den bis auf die nackte Haut Verpfändeten wieder Kleider gegeben (31,19f.), er hatte Witwen und Waisen gestützt, so gut es ging (31,16f.), er hatte versucht, die sozial Schwachen gegen die Übergriffe der reichen Frevler zu verteidigen (29,17).

Die Frevler dagegen haben jede Solidarität mit den wirtschaftlich schwachen Gemeindegliedern aufgegeben, sie weiten ihren Reichtum, vor allem durch rücksichtslose Anwendung des Pfandrechts, auf deren Kosten aus. Darin zeigte sich aber für die betroffenen Armen und für den ihnen noch beistehenden Teil der Oberschicht, daß sie sich auch aus der Gottesbeziehung gelöst haben. So sind die Aussagen über ihre Gottlosigkeit zu verstehen:

- Hi 21,15 Was ist Saddaj, daß wir ihm dienen sollten, was nutzt es, daß wir ihn bittend angehen?<sup>37</sup>

Gott hat für sie keinen wirtschaftlichen Nutzen, sie kommen gut auch ohne ihn aus. Sie stützen sich auf die Sicherheit, die ihnen ihr Reichtum bietet, und vielleicht auch auf das Ansehen, das sie bei der Besatzungsmacht genießen (22,8); sie erkennen eine religiös begründete soziale Verpflichtung des Eigentums nicht mehr an. Und sie fahren ganz offensichtlich gut dabei: ihnen, den »Männern des Ellbogens«, gehört schon der größte Teil des Landbesitzes (22,8), ihr Besitz prosperiert (21,9–12), ausgerechnet sie

34 Lies mit J. Reider, HUCA 24 (1952/53) 103f. עֵבֶר.

35 Vgl. Hi 15,34; 20,10.15.18f.; vgl. 6,23. Der Frevler ist der Gewalttätige (עֲרִיר) Hi 6,23; 15,20; 27,13; vgl. auch Jes 29,20; Ps 35,37; 54,4.

36 Vgl. die übereinstimmende Frontstellung gegen die Frevler in Hi 31,24f. und Ps 62,9–11; s.o. S. 359f.

37 Vgl. Hi 5,2; 12,6; 25,25f.28; 21,14.

werden von Schicksalsschlägen verschont (21,9) und werden in Pomp und Würden bestattet (21,32f.). Das aber steht im genauen Kontrast zu dem Schicksal, das Hiob als Angehöriger einer noch frommen und sozial denkenden Oberschicht erfahren mußte. So fügt sich Hiobs Leid recht gut in das Bild einer größeren, das gesamte Gemeinwesen umfassenden sozialen Entwicklung.

### 3.3 Die gesellschaftliche Konstellation im Hintergrund der Dichtung

Die Hiobdichtung setzt eine Gesellschaft mit einem sehr starken sozialen Gefälle voraus. Am unteren Ende der sozialen Stufenleiter steht eine offenbar immer weiter in die Verarmung gedrängte Unterschicht, die mit den Begriffen אֲבֵיִן, לָל oder עֲנִי bezeichnet wird. Auffällig ist, daß diese Begriffe im Hiobbuch häufig parallel zu den Witwen und Waisen genannt werden.<sup>38</sup> Noch im 8. und 7. Jh. bezeichneten sie ja den durchaus noch selbständig wirtschaftenden Kleinbauern, der zwar gegenüber den Großgrundbesitzern der »Arme« war, aber doch deutlich über den Witwen und Waisen stand, die keinen Grundbesitz hatten.<sup>39</sup> Das bedeutet aber, daß zur Zeit des Hiobdichters sich die Kleinbauern in ihrer sozialen Stellung schon weitgehend den notorischen Almosenempfängern angenähert haben; sie haben ihre wirtschaftliche Selbständigkeit wohl schon häufig verloren und leben vom Existenzminimum.<sup>40</sup> Tagelöhner und Sklaverei scheinen so verbreitet, daß sie vom Hiobdichter zum Vergleich für das Menschenschicksal überhaupt herangezogen werden können (Hi 7,2–3).<sup>41</sup> Dagegen wird die familiäre Loskaufverpflichtung (פְּדֵה), die der Schuldklaverei entgegenwirken soll, zur Zeit des Hiobdichters offenbar nur noch als ärgerliche Zumutung bewertet (Hi 6,22f.). Das alles deutet doch darauf hin, daß sich die Schere zwischen arm und reich gegenüber der Zeit der vorexilischen Propheten noch erweitert hat.

Dieser weitgehend verelendeten Unterschicht stehen nun zwei Gruppen einer reichen aristokratischen Oberschicht gegenüber, die sich darin grundlegend voneinander unterscheiden, wie sie sich zur Unterschicht verhalten: Die eine – größere – Gruppe sind die Frevler. Sie haben jegliche Solidarität mit ihren verarmten Volksgenossen aufgekündigt und setzen ihnen gegenüber mit Hilfe des Pfand- und Schuldrechts rücksichtslos ihre wirtschaftli-

38 Hi 24,3f.9; 29,12f.; 31,16f.19.21.

39 Vgl. K. Koch, Die Entstehung der sozialen Anklage bei den Profeten, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. v. Rad (1971) 236–257, bes. 243ff.

40 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch M. Schwantes, Das Recht des Armen, Diss.theol.(Masch.) Heidelberg (1974) 278ff.; s. auch o.Anm.27.

41 F. Crüsemann sieht in diesem Vergleich eine Verharmlosung der sozialen Unterdrückung (aaO [Anm.3] 388f.). Die Stelle ist ihm Beweis dafür, daß die jüdische Aristokratie, aus der das Hiobbuch stammt, die Solidarität mit der Unterschicht aufgegeben hat. Diese Einschätzung wird meiner Meinung nach durch die Zeichnung Hiobs als Schützer und Gönner der Armen in Kap.29–31 eindeutig widerlegt.

chen Interessen durch. Damit haben sie den sozialen Hiatus in der Gemeinschaft wenn nicht hervorgerufen, so doch entscheidend verschärft.

Für dieses Gegenüber von reichen Frevlern und armen Frommen, die von den Frevlern unterdrückt werden, haben wir ja auch sonst viele Zeugnisse im Alten Testament.<sup>42</sup> Meiner Meinung nach ist diese Konstellation auch verantwortlich für die Ausbildung der vielen Frommer-Frevler-Sprüche im Proverbienbuch und damit der schroffen und zweiseitigen Vergeltungslehre in der theologisierten Weisheit.<sup>43</sup>

Doch um diese Konstellation geht es im Hiobbuch nicht, jedenfalls nicht primär. Im Unterschied zu den meisten anderen Weisheitstexten des Alten Testaments steht im Hiobbuch den reichen Frevlern nicht nur der Arme gegenüber, über dessen religiöse Qualifikationen hier gar keine Aussagen gemacht werden, sondern auch und vor allem eine zweite Gruppe innerhalb der reichen Oberschicht, die durch Hiob repräsentiert wird. Der Gerechte ist hier also ebenfalls ein Reicher, allerdings einer, der im Gegensatz zu dem Frevler die Solidarität mit seinen verarmten Volksgenossen aufrechterhält, der die soziale Verpflichtung seines Reichtums anerkennt und seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Position selbstlos dazu einsetzt, der fortschreitenden Verarmung der Unterschicht entgegenzuwirken und ihre Not zu lindern. In dieser Gruppe der jüdischen Aristokratie ist das Hiobbuch anzusiedeln.<sup>44</sup>

Der sozialgeschichtliche Vorgang nun, der hinter der Hiobdichtung steht, ist, daß die Gruppe der Oberschicht, welche an der traditionellen Frömmigkeit festhielt und sich so große Verdienste um den armen Teil der Gemeinde erworben hatte, offensichtlich zunehmend selber unter die Räder

42 Vgl. etwa Ps 37; 49; 73.

43 Gegen C. A. Keller (Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift W. Zimmerli, 1977, 223–228), der die Frommer-Frevler-Sprüche wieder in die vorexilische Zeit setzt und in ihrem Vergeltungsglauben die realen gesellschaftlichen Erfahrungen der aufsteigenden Oberschicht wiederfinden will. Ob das von ihm dabei vorausgesetzte soziologische Modell der »Transaktion«, das vor allem aufgrund ethnologischer Beobachtungen an melanesischen Gesellschaften entwickelt worden ist, zur Beschreibung der altisraelitischen Gesellschaft taugt, die weitgehend auf die Autarkie der wirtschaftenden Familien aufbaut und in der Handel nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt, wage ich zu bezweifeln.

44 An dieser Stelle liegt wohl der größte Unterschied meiner Sicht der Dinge zu der sozialgeschichtlichen Ordnung des Hiobbuches, die F. Crüsemann unternommen hat. Crüsemann fragt in seiner Untersuchung nicht nach der sozialen Stellung der Frevler und differenziert darum die Oberschicht nicht. Auch er ordnet das Hiobbuch der Oberschicht zu, doch beschreibt er diese als eine aristokratische Klasse, die sich schon »von den Interessen wie vom Glauben des übrigen Volkes« weitgehend abgelöst hat (aaO [Anm. 3] 392). Diese Charakterisierung mag für das Buch Kohelet zutreffend (vgl. auch seine Arbeit: Die unveränderbare Welt, in: W. Schottroff/W. Stegemann, Der Gott der kleinen Leute, Bd. 1, Altes Testament, 1979, 80–104), scheint mir aber für das Hiobbuch, das ich gegen Crüsemann doch ein ganzes Stück von Kohelet abrücken möchte, nicht zutreffend zu sein. Hiob setzt sich noch für die verarmten Gemeindeglieder ein, er stemmt sich gegen die soziale Entwicklung, die die Frevler für sich ausnutzen, will also die Welt durchaus noch verändern. Nur verzweifelt er fast daran, daß es sich nicht auszahlt.

geriet, möglicherweise gerade wegen ihres starken sozialen Engagements, während die andere Gruppe, die die wirtschaftliche Lage clever und ohne religiöse Sentimentalitäten für sich ausnutzte, weiterhin prosperierte. Die großen Verdienste, welche sich die fromme Oberschicht erworben hatte, hatten sich nicht ausgezahlt. Das ist der Auslöser für das Aufbrechen des Theodizeeproblems in Israel.

Die soziale Konstellation hinter dem Hiobbuch hat durchaus Ähnlichkeiten mit der aus der »Babylonischen Theodizee« herausgearbeiteten. Nur wird man nicht so sehr von einer sozialen Umschichtung sprechen, die Frevler des Hiobbuches steigen ja nicht erst auf, sondern gehören von vornherein der Oberschicht an; auch bedrohen sie die frommen Reichen nicht direkt. Aber die zunehmende Gefahr des sozialen Abstiegs für eine reiche, alteingesessene fromme Oberschicht ist hinter beiden Dichtungen zu erkennen. Ihre Frömmigkeit ist allerdings in der babylonischen Dichtung ganz auf die Gottesbeziehung beschränkt, in der biblischen jedoch stark auf das soziale Verhalten zur verarmenden Unterschicht zügelspitzt.

### 3.4 *Versuch einer Ortung in der sozialen und politischen Geschichte Israels*

Leider läßt sich das Hiobbuch nicht so exakt datieren wie die »Babylonische Theodizee«. So gestaltet sich die Suche nach einer Epoche, in der die postulierte soziale Konstellation verankert werden kann, weitaus schwieriger. Ausgeschlossen ist auch aus allgemein sozialgeschichtlichen Erwägungen die voralexandrische Zeit. In der nachalexandrischen Geschichte wären es durchaus mehrere Epochen, die in Frage kommen könnten, wobei wir uns im Klaren sein müssen, daß weite Strecken dieses Geschichtsabschnitts für uns im Dunkeln liegen.

Ich möchte jedoch einmal versuchsweise bei der gängigen Datierung des Hiobbuches in die persische Zeit (5./4.Jh.)<sup>45</sup> bleiben und gehe davon aus, daß es in Palästina entstanden ist, da alle anderen Herleitungen, etwa aus der ägyptischen Diaspora,<sup>46</sup> mir jeder Grundlage zu entbehren scheinen.

Schon in persischer Zeit gab es ja, wie uns Neh 5 schlaglichtartig verdeutlicht und jüngst von H. G. Kippenberg plastisch herausgearbeitet worden ist,<sup>47</sup> eine schwere soziale Krise im jüdischen Gemeinwesen. Kippenberg hat gezeigt, daß es vor allem die neue persische Steuerpolitik war, welche die kleineren Familienbetriebe in den Ruin führte. Die Steuern mußten seit Darius in Münzgeld abgeführt werden, was die bis dahin auf Selbstversorgung eingestellten Familienbetriebe dazu zwang, einen surplus zu produzieren, um durch Verkauf von Naturalien an das nötige Geld zu gelangen.<sup>48</sup>

45 Vgl. G. Fohrer, aaO (Anm.22); H.-P. Müller, aaO (Anm.2) 124f.

46 So zB E. Ruprecht, Leiden und Gerechtigkeit bei Hiob, ZThK 73 (1976) 424–445; 434.

47 H. G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, StUNT 14, 1978.

48 S.55ff.

Dazu aber war häufig die Parzellierung zu klein und die zu ernährende Familie zu groß. In Neh 5 erfahren wir, daß ein großer Teil der jüdischen Kleinbauern aus wirtschaftlicher Not gezwungen war, zuerst ihre Kinder, d. h. ihre Arbeitskräfte, dann ihre Felder, Weinberge und Häuser, d. h. ihre Produktionsmittel, zu verpfänden, und schließlich sogar ihre Kinder in die Fremdsklaverei zu verkaufen, einfach um nicht zu verhungern und die Königssteuer bezahlen zu können (v. 1–5). Ihre Kreditoren und Pfandnehmer sind dabei die »Vornehmen und Vorsteher«, d. h. die jüdischen Aristokraten, die sich als Großgrundbesitzer der neuen wirtschaftlichen Lage weit besser anpassen konnten, ja, von dem durch die Überschußproduktion entstehenden Handel auch noch profitierten und darum als Geldleiher auftreten konnten. In Neh 5 sehen wir, daß ein Großteil dieser Aristokratie offensichtlich keinerlei moralische Skrupel hatte, die Zahlungsschwierigkeiten der Kleinbauern für sich auszunutzen und sie immer tiefer in die Verschuldung und wirtschaftliche Abhängigkeit zu treiben.

Das aber entspricht doch recht genau der sozialen Konstellation im Hiobbuch: eine reiche Oberschicht, die eine verarmende Unterschicht rücksichtslos ausbeutet. Und dabei wurde ja auch in Hi 22,6 die extensive Ausnutzung des Pfandrechts gegeißelt, genauso wie in Neh 5:

Hi 22,6 Ja, du pfändetest deine Brüder ohne echten Grund, sogar die Kleider zogst du ihnen noch aus.

Auch das Reden von »deinen Brüdern« erinnert an die Solidaritätsappelle der sich beschwerenden Kleinbauern in Neh 5,1.5.

Aber auch für den frommen Teil der Oberschicht des Hiobbuches finden wir im Nehemiabuch einige Anhaltspunkte: sie wird hier durch Nehemia und die kleine Gruppe von Gefolgsleuten um ihn repräsentiert. Auch Nehemia ist ein reicher Aristokrat, aber er ist solidarisch mit dem verarmten Teil der Gemeinde. Er setzt sich für sie ein und erwirkt einen Schuldenerlaß. An Hiob erinnert auch Nehemias generöser Verzicht auf die ihm zustehende Statthaltersteuer und seine uneigennützig große Gastfreundschaft (Neh 5,14ff. ; vgl. Hi 31,31f.), und zwar unter ausdrücklichem Rückverweis auf seine Frömmigkeit (יִרְאַת אֱלֹהִים 5,15). Und wenn man sich die Frömmigkeit Nehemias näher anschaut, die sich in den kurzen Gebetswünschen seiner Denkschrift äußert, dann ist diese genauso wie die Frömmigkeit Hiobs von einem völlig selbstverständlichen Vergeltungsglauben geprägt, so zB

Neh 5,19 Gedenke mir, mein Gott, zum Besten alles, was ich für dieses Volk getan habe.<sup>49</sup>

Auch Nehemia rechnet ganz selbstverständlich damit, daß ihm sein selbstloses Eintreten für die Armen in Kap.5 von Gott positiv vergolten

49 Vgl. Hi 29,18.

wird. Man ist versucht zu fragen: Wenn Nehemia gescheitert wäre, wenn er hätte erfahren müssen, daß sich sein frommes Verhalten nicht auszahlt und er stattdessen von seinen aristokratischen Gegnern an die Wand gespielt wird, hätte er da nicht ganz ähnlich enttäuscht und bitter klagen können wie Hiob?<sup>50</sup>

So möchte ich die These aufstellen, daß hinter dem Hiobbuch die sozialgeschichtliche Situation Judas im 5. Jh. steht, die von einer tiefen Zerklüftung der Sozialstruktur der Gemeinde geprägt ist. Das Hiobbuch spiegelt das Auseinanderbrechen der jüdischen Oberschicht in einen größeren Teil, der die wirtschaftliche Situation rücksichtslos für sich ausnutzt und nicht mehr die Solidarität der Gemeinde wahrt, und in einen kleineren Teil, der an der Gruppensolidarität festhält und sich für den armen Teil der Gemeinde einsetzt, jedoch trotz seines selbstlosen Einsatzes erleben muß, daß er nun selbst von der Gefahr des sozialen Abstiegs bedroht ist.

#### 4. Die Stellung der beiden Dichtungen in ihrem jeweiligen sozialgeschichtlichen Kontext

Abschließend bleibt noch die Frage zu klären, wie nah oder wie fern die beiden behandelten Dichtungen zu ihrem sozialgeschichtlichen Hintergrund stehen.

##### 4.1 Die Stellung der »Babylonischen Theodizee«

Die babylonische Dichtung ist recht eng auf den sozialen Umschichtungsprozeß bezogen, der sie veranlaßt hat. Der Leidende ist direkt von diesem Prozeß betroffen, er ist sozial abgestiegen und steht unter dem unmittelbaren Druck der sozialen Aufsteiger (Z. 275).

In dieser sozialen Krise hat die »Babylonische Theodizee« eine klar erkennbare Funktion: Sie will junge Angehörige der alten Oberschicht, der nun die Verarmung droht, davor bewahren, an ihrer Zukunft zu verzweifeln und aus der Gesellschaft auszubrechen. Auf dem Höhepunkt der Dichtung, in der Mitte des Dialogs, entschließt sich der Leidende nämlich zu einem solchen Ausbruchversuch:

50 Ein weiterer Beleg für die gleiche gesellschaftliche Konstellation ist möglicherweise Jes 29,17–21: Hier ist wieder von Gewalttätigen (עֲרִירִים) und Zynikern (צִיִּים) die Rede, die die Armen (עֲנָוִים, אֲבָיוֹנִים v. 19) im Prozeß schamlos unterdrücken (v. 20). Daneben wird noch eine dritte Gruppe genannt: Rechtshelfer oder Schiedsrichter (מוֹכֵיחַ v. 21), die für die Armen vor Gericht eintreten. Man fühlt sich an Hi 29,12–17 erinnert und man könnte fragen, ob der מוֹכֵיחַ nicht den »frommen« Teil der Oberschicht repräsentiert. In Jes 29,21 wird nun gesagt, daß die Frevler auch die Rechtshelfer der Armen zu Fall zu bringen versuchen, sie haben offensichtlich Mittel und Wege, sie kalt zu stellen. Damit könnte ein ähnliches Scheitern der solidarisches Oberschicht angesprochen sein, wie es hinter dem Hiobbuch steht.

- 133 Das Haus will ich preisgeben . . .  
 134 nach Besitz will ich nicht mehr trachten.  
 135 Die Kultriten Gottes will ich verachten, (seine) Kultordnungen mit Füßen treten.  
 136 Einen Jungstier will ich schlachten . . . zur Speise.  
 137 Die Straße will ich ziehen, das Weite suchen,  
 138 den Quell will ich öffnen, der Flut freien Lauf lassen.<sup>51</sup>  
 139 Über das weite Feld will ich wie ein Dieb umherschweifen,  
 140 von Haus zu Haus will ich eintreten, meinem Hunger wehren.  
 141 Hungrig will ich umhergehen, die Straße absuchen.  
 142 Wie ein Bettler will ich in . . .  
 143 Fern ist das Glück . . .

Angesichts der Ungerechtigkeit der Gesellschaft, die der Leidende erfahren hat, will er alles wegwerfen, was ihm sonst lieb und wert war, seinen Besitz und seine Frömmigkeit. Er will wie ein Dieb und Bettler umherschweifen, die bürgerliche Gesellschaft hinter sich lassen.

Eben aus dieser verzweifelten Protesthaltung will der ältere Freund den jungen Leidenden herausführen. Er verteidigt die gerechte Weltordnung, gibt aber auch zu, daß diese Welt nicht vollkommen ist, vielmehr die Menschen schon von ihrer Schöpfung her mit Bosheit ausgestattet worden sind (Z.276–286). Er versucht, den Leidenden dahinzuführen, die Begrenztheit der menschlichen Existenz und Erkenntnisfähigkeit anzuerkennen, er kann das Tun der Götter letztendlich nicht durchschauen (Z.58.82–84.256f. 264). Und er erreicht wahrhaftig sein Ziel: In der letzten Strophe kehrt der Leidende wieder zu seiner demütigen Daseinshaltung zurück und wendet sich wieder an Gott, um von ihm selbst Rettung zu erleben (Z.287–297).

Schon die hochpoetische Sprache und die künstlerische Gestaltung der Dichtung als Akrostichon sprechen dafür, daß sie nur für einen begrenzten Kreis von Gebildeten geschrieben worden ist.<sup>52</sup> Am ehesten wird man an das *bīt tuppī*, das »Tafelhaus«, denken müssen, in dem ja nicht nur Lesen und Schreiben gelernt, sondern auch eine literarische und wissenschaftliche Bildung vermittelt wurde. Ich möchte vermuten, daß die meisten Schüler, die die höhere Schreiberausbildung erhielten, aus ebender alteingessenen Oberschicht kamen, die in der Dichtung angesprochen ist. Um ihnen im Unterricht in der tiefen sozialen und politischen Krise Orientierung und Lebenshilfe zu geben, wurde die »Babylonische Theodizee« meiner Meinung nach verfaßt.

#### 4.2 Die Stellung der Hiobdichtung

Auch die Hiobdichtung zeichnet sich ja durch eine schwierige, hochpoetische Sprache aus und war damit sehr wahrscheinlich ebenfalls nur einer gebildeten Schicht überhaupt verständlich. So kann man vermuten, daß auch

51 Ist gemeint, daß er Sabotageakte gegen das komplizierte babylonische Bewässerungssystem unternehmen will?

52 Darauf hat besonders W. v. Soden, aaO (Anm.6) 55f. hingewiesen.

die Hiobdichtung sich an die fromme Oberschicht wendet, deren Schicksal im Hintergrund ihrer Entstehung steht.

Damit stellt sich die Frage, inwieweit die Hiobdichtung als ein aktuelles, hilfreiches Wort für die in der Krise befindliche fromme Oberschicht verstanden werden kann. Ich möchte dazu drei Gesichtspunkte nennen:

1. läßt sich auch im Hiobdialog eine Entwicklung erkennen. Am Anfang, in der großen Verfluchung des Tages seiner Geburt (Hi 3), hat Hiob sich unter dem Druck des erfahrenen Leides total aufgegeben. Er wirft sein Leben weg, ansonsten das höchste Gut des alttestamentlichen Menschen; er will nicht mehr leben, er will sterben (6,8–10); und das einzige, was er sich noch wünscht, ist, dabei von Gott in Ruhe gelassen zu werden (7,16; 10,20f.). Hiob befindet sich hier in der Haltung eines verzweifelten Selbstmörders.<sup>53</sup>

Am Ende des Dialogs, in der großen Schlußrede Kap. 29–31, hat sich die Haltung Hiobs total gewandelt. Er will wieder leben, er will wieder gesund, reich und glücklich werden wie in vergangenen Zeiten (29,2);<sup>54</sup> er wendet sich in aller Intensität wieder Gott zu – ähnlich wie der babylonische Leidende am Schluß –, nur daß er ihn nicht demütig um Rettung bittet, sondern selbstbewußt sein Recht fordert (31,35–37), aber immerhin! Auch im Hiobbuch wird der Leidende aus einer Haltung des Aussteigen-Wollens in eine Haltung der Lebensbejahung hinübergeführt. Ich möchte darin die seelsorgerliche Absicht des Hiobdichters erblicken, die Angehörigen der total verunsicherten frommen Aristokratie aus ihrer selbstzerstörerischen Verzweiflung herauszuführen.

2. läßt der Dichter des Dialogs Hiob in einer Wildheit klagen, die beispiellos für das ganze Alte Testament ist. Es gibt nur ganz wenige Beispiele aus der Frühzeit (Gen 25,22) oder aus den Klagen Jeremias (Jer 20,14–18), die den Klagen Hiobs an Schärfe nahekomen. In den gottesdienstlichen Klagen des Psalters ist ein solcher Ton gegenüber Gott nicht mehr möglich, erst recht nicht in der Auffassung vom Gebet, die in der frommen Weisheit zuhause war, und d.h. in der Schicht, aus der Hiob stammt. Nach der Meinung Eliphass' ist Gebet überhaupt nur aus einer demütigen, unterwürfigen Haltung heraus möglich (5,8.17f.; 22,21ff.).<sup>55</sup>

53 Daß Hiob sich Kap.3 in der Verfassung eines Selbstmörders befindet, hat schon H. W. Wolff (Anthropologie des Alten Testaments, <sup>3</sup>1977, 169) klar herausgestellt.

54 Wenn F. Crüsemann von Hiob sagt: »Niemand bittet er um das Naheliegendste: die Wiederherstellung, die Rettung aus der Not« (aaO [Anm.3] 375), dann gilt das nur für den ersten Teil des Dialogs bis Kap.10. In Kap.13 tritt an die Stelle der Wünsche, in Ruhe sterben zu dürfen, der Wunsch nach einem Rechtsstreit mit Gott (v.3.20–22); damit erwacht Hiobs Lebenswille wieder, wie die große Schlußklage Hi 29–31 zeigt. Daß sich die ersten Klagen Hiobs (bes.Kap.3) diametral von den Psalmenklagen unterscheiden, hat jedoch Crüsemann richtig gesehen, und das muß wohl auch gegenüber C. Westermann (aaO [Anm.4]) stärker betont werden, dessen formgeschichtliche Bestimmungen diese Differenz etwas überdecken.

55 Vgl. Prov 3,11f.; eine ähnliche Lehre erteilt auch die Rahmenerzählung: Hiob besteht die Probe, weil er trotz größter Not nicht klagt (1,22; 2,11b); eine wilde Klage wäre für sie Sünde. Das ist auch die Meinung von Elihu: Hi 35,9–12.

D.h. aber: Der um die gerechte Vergeltung ihrer Verdienste betrogenen frommen Oberschicht stand ihre eigene Frömmigkeit im Weg, um ihre ganze Verzweiflung und ihren Protest überhaupt gegenüber Gott artikulieren zu können. Es ist nun ein hohes Verdienst des Hiobdichters, daß er diesem berechtigten Protest gegen Gott Raum gibt. Er lenkt die am Anfang (Kap. 3) noch ungerichtete, lebenszerstörerische Klage Hiobs in eine an Gott gerichtete Anklage um und bezieht damit die krisenhaften Erfahrungen, die die Angehörigen der frommen Aristokratie machen mußten, in die Gottesbeziehung mit ein. Auch das ist eine große seelsorgerliche Leistung, die von der Kraft des israelitischen Gottesverhältnisses zeugt. Für den babylonischen Dichter wäre eine solche scharfe Anklage gegen die Götter ganz undenkbar.<sup>56</sup>

3. zeigt der Hiobdichter auf, daß von der in der nachexilischen Zeit gängig gewordenen Vergeltungslehre hier die schwere soziale und religiöse Krise der frommen Oberschicht nicht gelöst werden kann. Er tut dies auf doppelte Weise: Einerseits zeigt er, daß die Lehre von dem baldigen Ende der Frevler, die die Freunde Hiobs unablässig vertreten, in dieser Situation nicht greift. Sie stimmt weder mit der erfahrenen Wirklichkeit überein: Die Frevler prosperieren ja gerade und erhalten soziale Anerkennung, wie Hiob Kap. 21 den Freunden entgegenhält. Darin besteht ja gerade die Not. Noch kann die Lehre Hiob trösten, sondern sie prallt an der Realität seines Leides ab. Der Glaube, daß die Frevler bald zugrunde gehen, mag die frommen Armen trösten, die nicht mehr viel zu verlieren haben und in den Frevler-Fromme-Sprüchen sich gegen die sie bedrückende Oberschicht zur Wehr setzen; ihnen hilft diese Lehre, doch noch auf ihren Aufstieg zu hoffen. Den reichen Frommen aber, die ihre hohe gesellschaftliche Position verlieren, obwohl sie nachweisbare Verdienste erworben haben, kann sie nicht helfen.

Andererseits zeigt der Hiobdichter, daß der Vergeltungsglaube, den ja Hiob mit seinen Freunden durchaus teilt, auch ihn selbst in eine unmögliche Position treibt. Er verführt ihn nämlich zu der Annahme, er könne den Lohn für sein gemeinschaftsgerechtes Verhalten bei Gott quasi juristisch einklagen. Doch das ist ein Irrtum. Damit übersteigt Hiob die Grenze der menschlichen Existenz, und deswegen läßt der Dichter Gott in einer großen bestreitenden Rede antworten, die bei aller Schwierigkeit ihrer Interpretation<sup>57</sup> doch zumindest das eine Ziel hat, Hiob in die Begrenztheit seiner Existenz zurückzuverweisen. Nach der Meinung des Hiobdichters sind also die

56 Vgl. die vergleichsweise verhaltenen Anklagen in *Ludlul bēl nēmeqi* I 44–48; II 4f. 112f.; III 1–4.

57 Darauf kann ich hier nicht eingehen; der neueste Versuch, in der Gottesrede doch auch eine positive Funktion zu entdecken, stammt von O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, FRLANT 121, 1978. Der Versuch von H. D. Preuß, *Theophanie und Gottesrede gerade als ein Spezifikum des biblischen Hiobbuches gegenüber den babylonischen Paralleltexten zu erweisen* (Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients, in: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Festschrift W. Zimmerli, 1977, 323–343, bes. 333ff.), ist doch wohl apologetisch. Der Unterschied besteht vielmehr darin, daß in *Ludlul bēl nēmeqi* und AO 4462 Heilsorakel vorliegen, im Hiobbuch dagegen eine Streitrede Gottes.

bitteren Proteste der um ihren Lohn betrogenen Aristokratie durchaus berechtigt, aber es ist seiner Meinung nach eine gefährliche Fehleinschätzung, wenn diese meint, sie könne Gott auf die Anklagebank zitieren, um ihren Lohn zu erzwingen. Was ihr bleibt, ist trotz aller bitteren Erfahrungen zu hoffen, daß sie einen Zeugen und Fürsprecher bei Gott hat (Hi 16,19–21).

Es ist also deutlich, daß sich das Hiobbuch wie die »Babylonische Theodizee« ein ganzes Stück weit als ein aktuelles, helfendes Wort an die Betroffenen in ihrer sozialen und religiösen Krise verstehen läßt. Doch transponiert der Hiobdichter die aktuellen Probleme stärker als sein babylonischer Kollege ins Grundsätzliche hinein. Die konkrete Krise ist ihm Anlaß, auch ganz allgemein über das Los der Menschen, sein Leiden und seine Stellung vor Gott in Verweiflung, Auflehnung und Hoffnung nachzudenken. So steht aufs Ganze gesehen die Hiobdichtung ihrem sozialen Hintergrund ferner als die babylonische Dichtung. Das aber ist kein Nachteil. Vielmehr wurde es dadurch möglich, daß sich immer wieder, auch in ganz anders gearteten Krisensituationen, Menschen mit ihren Nöten in den Klagen Hiobs wiederfinden konnten. Dennoch stammt ihre Brisanz und ihre Kraft aus einer konkreten krisenhaften sozialgeschichtlichen Situation.<sup>58</sup>

58 Der verehrte Jubilar hat uns jüngeren »Heidelbergern« immer wieder – vor allem in seiner Auslegung der Propheten – in bewundernswerter Weise vorgeführt, daß ein plastisches Herausarbeiten der zeitgeschichtlichen Situation den Texten der Bibel eine ungeahnte Lebendigkeit und Aktualität verleiht. Ich hoffe, mit diesem Aufsatz, durch den ich ihn herzlich grüßen möchte, etwas von diesem seinem Anliegen aufgenommen und weitergeführt zu haben.